



## Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien

35 | 2003

La question de l'enclavement en Asie centrale

---

# Islam, modernité et « formatage » des comportements

Michel GILQUIN

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/771>

ISSN : 1777-5396

### Éditeur

AFEMOTI

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2003

ISSN : 0764-9878

### Référence électronique

Michel GILQUIN, « Islam, modernité et « formatage » des comportements », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 35 | 2003, mis en ligne le 16 avril 2004, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/771>

---

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# Islam, modernité et « formatage » des comportements

Michel GILQUIN

---

« Les minarets sont nos baïonnettes »<sup>1</sup> avait lancé Recep Tayyip Erdoğan, lors d'un meeting, quelques années avant que son parti, l'AKP, ne sorte triomphant des urnes à l'automne 2002. Cette formule effilée<sup>2</sup> mérite que l'on s'y arrête, car, par delà la réponse aux insinuations sur le caractère violent, voire subversif, qui accompagnerait nécessairement la mouvance « islamiste »<sup>3</sup>, permettant d'ironiser de manière ambiguë<sup>4</sup> sur la force tranquille de la religion face au pouvoir toujours redouté des militaires (ayant, dans un passé proche, mis, sans états d'âme, hors-la-loi les partis *Refah*, puis *Fazilet*), nous sommes propulsés dans le champ de la représentation symbolique. Davantage qu'une alternative, n'excluant pas néanmoins une possible convergence-collusion, où des observateurs de culture franco-centriste pourraient y déceler une version turque d'un compromis entre « sabre et goupillon », en dépit d'une laïcité proclamée gérée sur un mode instrumental<sup>5</sup> et pragmatique, c'est à la « modernisation » autoritaire des comportements individuels que renvoient ces deux symboles. Le pouvoir est-il à la pointe de baïonnettes ou sort-il du bout des minarets ? Quelle que soit la réponse, sans que l'une soit exclusive de l'autre dans une démocratie sous haute surveillance, le registre commun que l'on peut déduire de ces emblèmes, se situe dans le projet de « domestiquer » la population afin qu'unie et disciplinée, elle soit préparée, affûtée en quelque sorte, pour affronter les défis d'un monde en profond bouleversement. Sommes-nous là, en dépit de référents *a priori* opposés, dans une même démarche, celle qui consiste à poursuivre, en l'approfondissant, l'œuvre d'« orthopédie du corps social », pour reprendre la terminologie de Michel Foucault, ou, si l'on préfère, à une accélération de la tentation de « standardiser » le citoyen, en des termes revisités ? La morphologie des symboles choisis est révélatrice et s'inscrit dans une conception du monde imposant d'être combatif, « pointu »(!), en aiguisant les capacités collectives et individuelles pour pouvoir affronter l'ère de compétition mondiale qui est engagée, tout en préservant un ersatz de solidarité sur une base identitaire. Que cette mobilisation se fasse en se prévalant de la force, de la discipline militaires ici, érigés en emblèmes de la cohésion et l'identité nationales ou en

se référant à un consensus religieux qui décrirait, de façon univoque, des normes péremptoires (stigmatisant par là même la multiplicité des démarches de l'appropriation de l'Islam), là, au nom de la défense de l'identité culturelle/religieuse, c'est bien d'une mobilisation dont il s'agit.

#### Mobilisation

Cette problématique de la mobilisation impose la nécessité de s'interroger sur les modalités d'identification collective qui la sous-tendent et la rendraient possible, dans une configuration caractérisée, de façon contradictoire et parallèle, par une double demande, celle d'un fort désir de liberté individuelle (et donc une atomisation des formes d'appropriation des référents idéologiques) que l'on peut qualifier de « démocratique », mais aussi celle d'un puissant besoin de cohésion face à la précarisation tant sociale que culturelle. A cet égard, la référence identitaire mise en avant de façon volontiers exclusive présente le double aspect de *lance* (déclinée en minaret ou baïonnette) dans un univers de compétition exacerbée, et de *bouclier*.

L'identité étant présentée comme un refuge, comme le cadre indispensable participant de la sécurisation collective<sup>6</sup>, sa mise en avant permet de produire un discours de normativité qui, en lui-même, va dans le sens d'une adaptation à la globalisation, la différenciation n'étant alors qu'un accompagnement, une des médiations-modalités qui permette l'intégration dans un monde dominé par le productivisme et le consumérisme et ne connaissant que la loi du marché. La « préservation » de l'identité dans ses aspects visibles et normalisés ne serait alors que l'autre facette du passage à des comportements massifiés au niveau planétaire.

On pourrait longtemps dissenter sur les causes multiples<sup>7</sup> de l'essoufflement relatif de l'identification quasi-exclusive à la nation dans le monde musulman (particulièrement flagrant dans le monde arabe après les échecs du panarabisme) et du redéploiement de la quête identitaire, alors même qu'est apparu ce que Hasan Mutlu et Anne-Marie Sancar désignent, en termes bourdieusiens, un « marché identitaire »<sup>8</sup> permettant d'offrir une certaine latitude pour se distancier des « identités assignées » et notamment celle qui avait servi de ciment à la résistance à la domination coloniale<sup>9</sup>. A ce titre, le « minaret » peut-il être lu comme un symbole de plus grande ouverture sur le monde que la « baïonnette », à condition d'y voir autre chose que le marqueur d'un « esprit de clocher » passéiste et étriqué ? Truchement d'une insertion-dans-le-monde, d'une entrée en « globalisation » ?

Face aux processus d'individuation<sup>10</sup> et à la crise d'identité qui affectent les sociétés musulmanes, la quête de « normalité » nouvelle, au travers de référents symboliques susceptibles d'être unificateurs et recevables culturellement, nous semble être un champ de réflexion, encore largement sous-exploré, pour tous ceux qui se penchent sur les phénomènes d'identification et de redéploiement de ce qui se présente comme autant de (ré)affirmations identitaires, comme autant de refuges dans une « exception culturelle » face à une globalisation idéologique rapide ressentie comme aliénante.

L'élaboration-érection de normes « islamiques » se voulant témoignage d'une irréductible appartenance à l'Oumma constitue-t-elle alors un contre-feu défensif, d'autant plus véhément qu'il se situe dans le domaine de la visibilité et de la singularisation symboliques, face à cette globalisation, ou participe-t-elle, suivant des modalités spécifiques qu'il conviendrait de cerner finement, pays par pays, à l'insertion dans la globalisation<sup>11</sup>, et, partant, révélant une sécularisation effective, même si elle est décriée ? C'est à ces interrogations, qui renvoient à trois dossiers des CEMOTI<sup>12</sup> et qui dépassent

largement le seul cas turc évoqué en introduction et affectent l'ensemble des communautés musulmanes, que nous voudrions consacrer ce « Contrepoint » .

De la régulation sociale à la « normativité »

La problématique de la « modernité » pose la question des transformations qui affectent les « modalités de l'instrumentalisation du référent identitaire-religieux dans la compétition politique »<sup>13</sup>. Historiquement, on peut avancer que l'Islam s'est toujours présenté comme un idéal à atteindre, alliant foi monothéiste rigoureuse et exigence de justice socio-politique (équité), cet idéal étant parfois malmené du fait de son asservissement au politique. La centralisation, dans ce que l'on pourrait qualifier de l'énonciation de « l'islamiquement correct » à la fois dans le champ du religieux comme dans celui du politique, des sociétés musulmanes visait avant tout à garantir une harmonie sociale, à effectuer une *régulation* des intérêts divers à partir de l'éthique coranique, s'adaptant historiquement à chaque situation nouvelle de manière plus ou moins rigide, et, suivant les lieux, à la diversité des peuples (et des structures socio-économiques) composant la communauté des fidèles grâce à l'exégèse (*ijtihad*) et au monopole de la validation des référents exercé par les oulémas.

Cette reconnaissance de centralisation était toutefois fort relative et restait dans le cadre limité d'une allégeance à l'autorité politique et de l'acceptation explicitée de la révélation prophétique comme fondement des règles de la société, règles (ajustables) davantage que normes (impérieuses). La recherche du consensus ne signifiait nullement l'homogénéisation. Aussi, souligne Abdou Filali-Ansary, chercheur marocain, « ce n'est que lorsque la modernité a fait irruption dans les sociétés des musulmans qu'elle a inculqué à son tour les idéaux et habitudes de systématisation et de rationalisation, qu'on en est venu à vouloir traiter la norme islamique en système total, cohérent et intégralement applicable »<sup>14</sup>.

La « modernité », en tant que rationalisation, notamment dans les modes de production, a introduit également un début de généralisation de l'accès à l'éducation et donc a ouvert la voie à la possibilité d'appropriation individuelle des textes sacrés, introduisant peu à peu des brèches dans le monopole d'exégèse détenu par les oulémas dont la représentativité et l'autorité ont été d'autant plus contestées que ceux-ci œuvraient dans la clôture étroite d'une légitimation du pouvoir politique en place. Dès lors, l'affaiblissement de l'autorité de ces gardiens des référents ouvrait la voie, dans le cadre de la « modernité », au phénomène de l'émergence d'acteurs politiques s'auto-érigeant en dépositaires des « normes » sociales découlant d'une lecture puritaine de la morale musulmane applicable d'une manière rigoureuse dans le cadre d'un projet sociétal « islamique ». On peut faire comme hypothèse qu'un tel discours de « normalisation » de l'Islam où intervient de façon récurrente le rappel de la « moralisation » de la société, aurait été beaucoup moins crédible et mobilisateur si les inégalités criantes, la corruption, les abus de pouvoir, l'opacité et l'incompétence n'avaient plongé la plupart des sociétés musulmanes dans une crise d'espérance quant à leur avenir. Que nombre de mouvements souvent qualifiés comme relevant de l'Islam politique (au sens contestataire du terme) aient dans leurs intitulés les mots *justice* et *développement* vise à inscrire leurs projets politiques dans le cadre de la croissance économique suivant les schémas néo-libéraux, tout en soulignant leur souci que celle-ci se réalise de la façon la plus équitable possible, en tenant compte des demandes sociales<sup>15</sup>.

L'insécurité matérielle jointe à la perte des repères, à la remise en cause des valeurs qui étaient celles des sociétés traditionnelles, rurales notamment, ont pu conforter le besoin de se réfugier dans des normes. Or, dans un univers désormais majoritairement

citadin, la notion de « respectabilité » c'est-à-dire de comportement conforme aux règles de ce qui est perçu comme l'éthique consensuelle, passe par une recherche de la visibilité : le regard des autres devient essentiel. Le contrôle social traditionnel se transmute en un conformisme dans ce qui est donné à voir, qui ne tolère aucune marge pour les transgressions, aucun espace à toute déviance éventuelle<sup>16</sup>, si innocente soit-elle. L'homogénéisation des attitudes accompagnant le redéploiement social exclut d'office toute excentricité, au sens étymologique du terme.

En même temps, précarité et relativité suggèrent une soif d'absolu qui, faute de pouvoir être satisfaite dans le cadre de projets politiques collectifs, concrets et cohérents que pourraient construire partis ou syndicats « séculiers », va se fixer sur le symbolique. C'est en ayant compris cette demande de symbolique identitaire que les mouvements dits « islamistes » (qui forment un large éventail hétéroclite) ont pu, entre autres, se développer. Cette quête d'absolu fragilise l'individu atomisé, et le place en situation permanente de culpabilité par rapport à l'énoncé de « l'idéal ». Aussi peut-on se poser la question si l'individuation ne génère pas, paradoxalement, en même temps qu'une massification des comportements, des besoins, des aspirations, le désir compensatoire d'afficher son identité spécifique revendiquée, et ce, avec d'autant plus d'énergie que celle-ci est entrée en concurrence avec d'autres identifications possibles. Nous sommes là dans la loi du marché, dans la nécessité du choix, de la sélection, de la hiérarchisation des valeurs, bref dans la différenciation essentiellement symbolique de l'objet « identité » ou de ce que l'on pourrait désigner, de façon quelque peu provocatrice, comme la « marchandise » identitaire.

L'uniformisation n'est donc pas contradictoire avec la « singularité » quant à la forme d'affichage en termes de visibilité que prend l'objet « revendication identitaire » ; la singularisation s'effectue dans la clôture même du modèle consumériste global<sup>17</sup> ; plus même, elle en devient un des éléments.

La « norme » vestimentaire mérite à elle seule qu'on s'y arrête, puisqu'elle est l'exemple le plus voyant de cette entrée en « modernité », en normativité.

Les « normes » vestimentaires

Le débat, en Turquie mais également dans les autres pays d'Europe où l'Islam est minoritaire, sur le droit au port du *hidjeb* dans l'espace public/étatique (Universités, écoles, administration, etc...) est-il réductible, comme le prétendent les dirigeants de l'AKP, à une simple question des « droits de l'homme », à l'exercice de la liberté individuelle dans le domaine apparemment anodin de la façon de se vêtir ?

Le cas turc est intéressant pour aborder cette problématique puisque la symbolique de l'habillement et, plus largement, de l'image individuelle offerte au regard de l'autre, qui découle d'une socialisation des comportements, a, dans cette société, une déjà longue histoire, forte de plus d'un siècle et demi. La façon de se vêtir, l'apparence extérieure c'est à dire le processus qui consiste à donner une « image », (un « look » en langage globalisé) se sont imposés (ont été imposés ?), pour l'ensemble de la population, (auparavant, seuls les notables s'identifiaient par leur appareil/apparence) comme marqueur d'une inscription dans le siècle, autrement dit comme conséquence visible du processus de sécularisation. Avec l'émergence de l'individu-citoyen, les signes de particularisme identitaire renvoyant tant à des localismes qu'à des appartenances religieuses diverses devaient être progressivement gommés. Symbolisant le défenseur de la nation moderne, l'uniforme n'avait pas pour seul cadre l'armée mais se mit à s'étendre aux divers corps de l'Etat. Il témoignait de la volonté de constituer une homogénéité nationale et marquait, en même temps, une hiérarchisation sociale, théoriquement

fondée sur le mérite. Ce phénomène, lié à la construction de l'Etat-Nation en Europe<sup>18</sup>, va devenir en soi emblème de la « modernité » et susciter des mimétismes dans des pays qui veulent rattraper leur « retard ». Ainsi, dans l'Empire ottoman, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, on a pu voir se mettre en place des « réformes » dans le domaine vestimentaire, le tarbouche remplaçant le turban. Dans la première moitié du siècle dernier, à l'époque kémaliste, casquette et chapeau furent imposés, abrogeant à son tour le fez, tandis que la barbe devenait proscrite, de même que la moustache dans l'armée. Ces mises au pas dans le domaine de l'apparence vestimentaire, quoique précurseurs dans l'aire ottomane, peuvent être observées dans la plupart des sociétés musulmanes : ont-elles à voir avec le volontarisme « moderniste » prôné par les pouvoirs successifs afin de se placer en rapport de résistance, voire de compétition avec les puissances européennes ? Dans l'affirmative, cela signifie que ce que l'on désigne aujourd'hui par le concept de « globalisation » était déjà en marche, et que le « dressage des corps » de même que celui des cerveaux avait déjà été pressenti comme condition nécessaire et préalable à toute modernisation, industrialisation et rationalisation des rapports de pouvoir et, plus généralement, des rapports sociaux. Dans une telle optique, ce qui est présenté comme un « retour » (?) à un habillement plus conforme à une certaine lecture des prescriptions islamiques apparaît dès lors comme rétrograde, comme une insulte au progrès et à la modernité, ou, à tout le moins, comme un attachement dérisoire à certains symboles du passé, traduisant une grave crise d'identité se traduisant par le besoin d'exhiber une appartenance culturelle et religieuse perçue comme menacée.

Mais ce qui fonde une telle stigmatisation relève non de la normativité qu'elle suggère mais bien parce que celle-ci se réalise hors du cadre prescrit par l'Etat-Nation qui se veut seul détenteur de la modernité. En édictant des normes vestimentaires « islamiques », ceux qui se veulent les dépositaires de l'identité musulmane poursuivent cependant le projet d'une uniformisation, d'une « disciplinarisation » du corps et du comportement qui s'inscrit dans la même logique que celui de l'Etat-Nation.

Norme identitaire et moralité publique

L'affichage identitaire a en outre pour fonction de donner à voir une « respectabilité », celle-ci renvoyant à un consensus social apparent sur les valeurs éthiques. Ce système de valeurs est, dans les faits, malmené par les transformations de diverses natures que connaît la société. Exemple nodal, la maîtrise de la maternité grâce aux progrès scientifiques, décrit pour les femmes un nouveau rapport à leur corps sur la question centrale de la sexualité, qui fonde largement le concept même de moralité. Concilier la défense de la structure familiale, telle qu'elle s'est construite en tant que représentation sociale, et la liberté individuelle des femmes fait surgir toute une palette d'attitudes, justifiées de façon hétéroclite. L'appropriation diversifiée de ce qui est licite et de ce qui ne l'est pas, induit une déstabilisation généralisée des référents ancestraux. Cette désécurisation quant aux conduites à tenir qui seraient validées socialement c'est-à-dire acceptées et reconnues, aboutit à un *consensus sans solidarité*, pour reprendre la formule de Jean-Noël Ferrié<sup>19</sup>. La fonction de l'affichage normatif identitaire apparaît dès lors comme un moyen de transcender ces contradictions, d'autant que se profile toujours une possible accusation d'arrangements hypocrites individuels par rapport au dogme : la surenchère dans la visibilité permet de témoigner d'une adhésion aux valeurs dominantes collectives édictées et de repousser ces suspicions, tout en occultant cette fragilisation généralisée<sup>20</sup>. L'*exhibition* normative fonctionne comme mode de camouflage et de négation des *inhibitions* individuelles.

Les modalités de gestion individuelle de la morale s'effacent devant ce qui est perçu comme l'impérieuse nécessité de maintenir une cohésion. Cohérence et cohésion devenant ainsi contradictoires, le recours à la normativité permet d'éluder la crise touchant la formulation et les *aggiornamenti* de l'éthique.

On pourrait élargir ce champ en ce qui concerne l'aggravation des inégalités sociales : entre les principes de solidarité comme idéal (dont la zakat constitue un des référents de base) et la différenciation liée à la sophistication des modes de production comme réalité, la tentation de se projeter dans un ordre moral voire puritain permet de gommer ce qui apparaît comme une menace pour l'unité (l'unicité ?) de la société musulmane. La normativité a ainsi pour fonction de tourner le dos à la nécessaire redéfinition de la hiérarchisation des valeurs dans un contexte nouveau.

Les organisations « islamistes » se présentent presque toujours comme des « entrepreneurs de morale » face à des sociétés déstructurées dont le fonctionnement est assimilable à la *fitna* et où elles y décèlent le retour de l'égoïsme et de l'ignorance, la *jahiliya*. Pour ces PME de la morale islamique, la seule issue face aux problèmes réside donc dans la mise en conformité de la société avec les principes coraniques (et des *hadith*), lus de la manière la plus figée et la plus scripturale qui soit.

Ce registre volontariste qualifié souvent de totalitaire ou d'intégriste- est-il seulement à lire comme une *mise en conformité* par rapport à un dogme ? Ou bien ne présente-t-il pas un autre aspect, celui de la recherche d'une *mise à niveau*, rendant possible alors la compétition avec le reste du monde ? Deux facettes, l'une moderniste, l'autre de repli identitaire dans une vision fossilisée d'un Islam abstrait.

Globalisation et fragilité identitaire : l'importance du « paraître »

Si la visibilité de l'identification par l'adoption de normes communes recouvre donc d'abord un souci de cohésion sociale camouflant des déchirements quant à la façon de vivre au quotidien un système de valeurs, elle a aussi pour fonction de placer une ligne de démarcation entre « eux et nous » : la volonté de rassembler s'accompagne dialectiquement de la stigmatisation de l'autre, d'un processus d'exclusion de ceux qui seraient des « mauvais musulmans », puisque n'observant pas les normes édictées. Nous voici dans la démarche où l'identification s'effectue sur le mode de la démarcation pouvant aller jusqu'à une véritable paranoïa sociale. L'identité se construit alors dans le « contre » et l'identité est alors toujours considérée comme menacée : la norme, et particulièrement la norme vestimentaire mais aussi des attitudes, prend alors la signification d'un étendard grâce auquel on se reconnaît et derrière lequel on se regroupe ... et se rassure.

Cette exacerbation du « paraître », cette *représentation* s'inscrit cependant dans les caractéristiques de la « modernité » : c'est en effet à une *évaluation* par les autres que chacun se soumet, au travers de laquelle se trouve affirmée-confirmée son appartenance. Ce regard est mesure et l'image livrée constitue un capital gratifiant de valorisation individuelle. Logique d'image dans ce que Guy Debord appelait la « société du spectacle »<sup>21</sup> et où la non-visibilité est synonyme de néant. En d'autres termes, sommes-nous dans la problématique que soulève Michel Foucault à propos de la formation de l'individualité, à savoir le passage de « l'homme mémorable à l'homme calculable »<sup>22</sup>, acceptant de se soumettre à l'*examen*, d'être examiné, c'est-à-dire d'être placé en observation quant à sa moralité supposée, mais aussi quant à ses capacités ?

Le repli sur l'« entre soi », par une différenciation comportementale, proche des phénomènes sectaires, ne serait alors que la modalité pour accepter par le champ symbolique une insertion dans un univers de compétition et de concurrence. La fierté

d'arborer ostensiblement son « islamité » relève alors du défi se jouant également à un niveau d'affirmation individuelle.

Le « formatage » comportemental signifie alors l'adhésion à un modèle disciplinaire, dont le fondement justificateur relèverait du domaine de l'éthique. L'exhibition de ce « formatage », indépendamment de la conduite personnelle de l'individu dans le champ de la non-visibilité, se veut signifier ainsi une disponibilité à trouver sa place dans les structures de la société, sans en remettre en cause les fondements. A ce titre, la prétendue « rupture » n'est alors qu'un habillage pour une acceptation de la modernité néo-libérale dont les piliers, la démocratie, la liberté individuelle et la course au « développement » deviennent alors tout à fait acceptables, à condition que ceux-ci restent sous contrôle.

La déclinaison des « normativités »

Dans le dossier « Sociétés musulmanes et démocratie » (CEMOTI, N° 27), trois catégories d'acteurs avaient été choisis et identifiés pour aborder la question des défis que rencontrent diverses sociétés musulmanes pour parvenir à la démocratie : le militaire, le paysan et l'entrepreneur. En reprenant cette catégorisation pertinente, une approche des modalités spécifiques de normalisation pour chacun de ses acteurs pourrait nous renseigner sur la façon dont s'effectue ce processus. Si la normalisation du militaire relève de l'évidence, et participe de l'identification quasi exclusive à la nation, il n'en va pas de même pour la catégorie « entrepreneur » si l'on prend celle-ci au sens large, c'est-à-dire tous les individus engagés dans la compétition économique sur la base d'un dynamisme personnel. La centralisation autoritaire exercée par les pouvoirs en place entraîne fréquemment une confiscation de l'accès aux marchés et limite les possibilités d'ascension sociale. Pour cette catégorie, dont une fraction importante se sent frustrée dans ses aspirations sociales, l'identification « islamique » et la normativité qu'elle génère ont un effet rassurant. L'acceptation de normes vient alors, là aussi, compenser la précarité. Que dire alors du paysan ? « Paysan dépayanné », pour reprendre le terme utilisé par Farhad Khosrokhavar<sup>23</sup>, sa migration en espace urbain est une mutation déstabilisante qui l'amène à négocier une adhésion, parfois rusée et intéressée, aux normes qui lui sont présentées comme garantes d'une solidarité. A cet égard, le travail social des « islamistes » qui vient compenser les carences étatiques cherche à conforter cette tentative de « normalisation ».

C'est aussi de manière spécifique que se déclinent les mises en conformité des comportements féminins, en fonction des couches sociales dans lesquelles les femmes sont insérées. Le discours peut varier suivant celles-ci, d'une défense conservatrice du *statut* de la femme à une conception réformatrice de la *condition* féminine ; mais ce qui reste essentiel, c'est d'adopter un comportement semblable, de donner à voir une cohésion en sous-estimant voire en ignorant les conflits.

En Europe où les musulmans sont minoritaires, l'édiction et le rassemblement autour de normes s'effectuent sur le registre de la peur de la sécularisation présentée comme nourrissant des perspectives d'assimilation, conçue comme menace pour l'identité islamique<sup>24</sup>. Là, le communautarisme joue à plein, même si une tentative de dépassement des cadres ethniques d'origine est en train de s'effectuer. Le « formatage » s'inscrit alors dans la revendication de l'altérité religieuse/culturelle, prétendument en péril, même là où celle-ci est acceptée. Mais, là encore, on peut se demander si cela ne se situe pas comme faisant partie d'un mode de négociation, comme un accompagnement permettant un ancrage dans la société et non comme un refus de celle-ci, la différenciation comme condition de l'intégration.

La fonction des normes



La visibilité identitaire qui se traduit par une normativité des comportements est-elle réductible à un « conditionnement » idéologique ? La soif de reconnaissance qu'elle dénote en se traduisant par un « formatage » n'indique-t-elle pas, davantage que l'affirmation d'une exceptionnalité (à vocation universelle), une acceptation tacite de la discipline que Foucault nous définit comme « l'art des répartitions » autrement dit une mise en ordre, un rangement, un nouveau rapport à l'espace et au temps, producteurs de « corps dociles », en rupture avec une vision holistique du monde ? Chacun à sa place donc : le « formatage » signifie l'ordre, la cohésion, un rempart face au libre-arbitre individuel dont les conséquences sociales ne sauraient qu'être fâcheuses. L'absence de normes est assimilée au désordre, et celles-ci sont érigées en étalon de la modernité. La vraie « modernité », nous disent les « islamistes », ne peut se réaliser que dans le cadre d'une société « vertueuse », stigmatisant toute « déviance »...

Cette logique de l'orthopédie sociale et de l'exclusion, qui relèverait de la triste fatalité du développement des sociétés humaines et face à laquelle on ne pourrait qu'apporter des solutions curatives et autoritaires parcellaires mais qui serait inéluctable et impossible à prévenir, appartient-elle au seul registre de ceux qui veulent « islamiser la modernité »<sup>25</sup>

? Ou ne trahit-elle pas, bien au contraire, finalement et en dépit des apparences, de la part des « formateurs » islamistes, une adhésion à une modernité et à une globalisation dévastatrices, qui vise à homogénéiser et à « standardiser » individus et peuples ?

L'avenir est-il obligatoirement dans l'assignation derrière les deux symboles « identitaires » d'orthopédie ? Magnifique choix, splendide liberté : minaret ou baïonnette !...

Mais si l'homme, en dépit de ces injonctions, n'était pas, intrinsèquement et définitivement, rétif et inapte à tout « formatage » ? Ce qui nous renvoie vers un domaine finalement dévalué, parce que perverti, celui de ... la foi.

## NOTES

1. Semih Vaner : « Le minaret sans la baïonnette », in *Libération*, 7 novembre 2002. La référence à la baïonnette est-elle un hasard de vocabulaire ou renvoie-t-elle à la phrase fameuse de Mirabeau lors des Etats Généraux, prélude à la Révolution française, traduisant étrangement, dans la culture politique turque, un conditionnement plus ou moins conscient relevant d'une sémantique politique importée ?
2. Cette image prend davantage son sens, là où Sinan et ses disciples sont passés, avec leur prédilection pour les minarets taillés dits « en crayon ».
3. Dans tout cet article, nous entendons par « islamistes », qu'ils soient fondamentalistes ou non, tous ceux qui se servent des sentiments religieux des musulmans pour se constituer une base de mobilisation sur des objectifs politiques.
4. Une certaine lecture de cette formule permettant d'y voir un appel au « djihad »...
5. Rappelons que les imams sont des fonctionnaires d'Etat.
6. Identitarisme allant de pair avec le sentiment, souvent infondé ou exagéré, de l'insécurité, lui-même fréquemment producteur d'une insécurité objective.

7. On peut émettre, entre autres, comme hypothèse centrale à vérifier, les déceptions face aux échecs post-indépendance, qui ne relèvent pas seulement du domaine économique mais aussi de ce qui est perçu, à tort ou à raison, comme des entorses à la morale publique de la part des élites « nationales », face à une demande de justice sociale.
8. in CEMOTI, N° 30, p. 227.
9. Ou, pour la Turquie, à la mobilisation kémaliste contre le démembrement du pays. Ces nationalismes ont cependant toujours été adossés à un consensus « mou » sur le référent religieux, plus ou moins explicité suivant les pays et les périodes.
10. Cf. le dossier « L'individu en Turquie et en Iran », CEMOTI, N° 26.
11. Voir Olivier Roy : « La 'Oumma imaginaire des néofondamentalistes est bien concrète : c'est celle du monde global, où l'uniformisation des comportements se fait soit sur le modèle dominant américain (anglais et McDo), soit sur la reconstruction d'un modèle dominé imaginaire (djellaba blanche, barbe et... anglais). », "L'Islam au pied de la lettre" in *Monde diplomatique*, Avril 2002.
12. CEMOTI N°26, déjà signalé, ainsi que CEMOTI, N°27, « Sociétés musulmanes et démocratie », et CEMOTI, N° 33 « Musulmans d'Europe ».
13. Alain Roussillon, à propos de l'Egypte, *Réforme sociale et identité*, Casablanca Editions, Le Fennec, 1998, p.139.
14. in *Confluences Méditerranée*, N° hors série 2000 « Le Maroc en perspectives », p.67.
15. En ce sens, la comparaison souvent faite avec les mouvements chrétiens-sociaux d'Europe est tout à fait pertinente.
16. Dans les sociétés traditionnelles, le « fou du village » était accepté et nombre de transgressions d'interdits tolérées à condition qu'elles n'affectent pas la cohésion sociale.
17. Le succès de boissons gazeuses, semblables au soda américain bien connu, destinées aux musulmans mais voulant être une alternative aux marques dominantes nord-américaines, en fournit un bon exemple.
18. L'exacerbation des nationalismes en Europe après la première guerre mondiale va aller jusqu'au paroxysme de l'identification par l'habillement avec le phénomène des « chemises », noires en Italie, brunes en Allemagne...
19. Chercheur au CEDEJ Le Caire, spécialiste de la morale en société musulmane.
20. « Ce voile trahit, en même temps qu'il le résout, le conflit intérieur qui tiraille ces femmes entre l'envie de mener une vie publique et le sentiment de culpabilité que suscite le climat ambiant de la société turque », note justement Marie-Gabrielle Cajoly : "Militantisme islamiste et féminin à Istanbul. Des femmes en quête d'une troisième voie.", p. 243, in CEMOTI, N° 25.
21. *La société du spectacle*, Editions Champ Libre, Paris 1971
22. *Surveiller et punir*, Ed. Gallimard, Paris, 1975, p. 195
23. in CEMOTI, N°27, p. 159
24. Voir « Expériences de l'altérité religieuse en Allemagne, islam et espace public » de Valérie Amiraux (in CEMOTI, N°33) où elle souligne les ambivalences face à la socialisation religieuse que redoutent les « islamistes ». p 132.
25. « Islamiser la modernité » est le titre du pamphlet, paru en 1998, d'Abdeslam Yassine, leader de l'organisation « islamiste » marocaine « Justice et bienfaisance ».